

# Conocimiento como reconocimiento en el pensamiento místico-filosófico de la India: una comprensión intercultural a partir del pensamiento de Raimon Panikkar<sup>1</sup>

Lina Marcela de la Milagrosa Cadavid Ramírez<sup>2</sup>

Recibido 19-11-2012

Aprobado 30-11-2012

Para quien conoce, todos los seres se convierten en su propio ser;  
así ¿cómo puede haber engaño en él? ¿Qué pena puede afectar  
a quien ha visto la unidad?  
Ísa Upaniṣad

## Resumen

Este artículo se propone desarrollar el concepto de conocimiento como reconocimiento a partir del pensamiento místico-filosófico de la India, con base en una actitud intercultural tal como la propone Raimon Panikkar. El propósito de esta reflexión es proporcionar un marco conceptual adecuado para comprender el significado de un *conocimiento místico*. La discusión aquí propuesta tiene, además, como propósito introducir una reflexión sobre la necesidad de que la experiencia mística retorne al mundo de la vida de la cultura occidental, de modo que deje de percibirse como una vivencia extraña, ajena a esta cultura o que sucede en la vida de unas pocas personas que se mantiene al margen de la sociedad.

**Palabras clave:** filosofía índica, experiencia mística, Raimon Panikkar, conocimiento, reconocimiento, epistemología, interculturalidad

<sup>1</sup> Este artículo es una versión revisada y extendida de una ponencia presentada en el III Congreso Colombiano de Filosofía, realizado en el mes de octubre de 2010 en la ciudad de Cali.

<sup>2</sup> Institución Universitaria Luis Amigó. Correo electrónico: [marcecadavid26@yahoo.com](mailto:marcecadavid26@yahoo.com)

## Abstract

The main goal of this article is to develop the concept of knowledge as it is known in a mystic dimension based on philosophical perspective of Raimon Panikkar. An intercultural debate is proposed here, among some of the mystic trends from India, providing an adequate conceptual in order to understand the meaning of the statements of this mystic thinker on his reasoning. The debate proposed here, also has a second goal; to present an analysis on the necessity that mystic experience turn back to the world of western life culture, thus this experience will cease being treated as an usual; strange to our culture occurring only in a minority of the population left out apart from mainstream society.

**Keywords:** mystic experience, Raimon Panikkar, knowledge, reconocimiento, epistemology, intercultural exchange.

### 1. Raimon Panikkar y el diálogo intercultural

En su obra *La experiencia filosófica de la India*, Raimon Panikkar plantea la posibilidad de superar la dicotomía contemporánea entre filosofía y teología a través de una aproximación a la *filosofía* índica, en la que, además de no existir tal dicotomía, la teología se entiende mejor como *ortopraxis* que como ortodoxia. Desde esta perspectiva índica, tanto la filosofía como la teología son, no sólo discursos sobre la salvación, sino que tienen, ellos mismos, un efecto salvífico, efecto que sería el fin último del filosofar y el pensar religioso. Tal como lo expresa Panikkar:

La filosofía índica abarca, en efecto, estos tres planos, siendo al mismo tiempo religión, teología y filosofía. La religión de un seguidor Vedānta, por ejemplo, es también su filosofía, y por esto considera su *darśana* como una religión, un modo de vida y un camino de salvación. Una discusión en el puro plano de la técnica filosófica sería incongruente (Panikkar, 1997: 31).

De esta manera, la espiritualidad índica se halla unificada por esta experiencia última que representa el esfuerzo de esta cultura por definir su horizonte de sentido: como toda espiritualidad tiende a la salvación, las diversas *ortopraxis* (ya sean ortodoxas o heterodoxas) se encuentran, sin perder cada una su identidad. Que se afirme, que la filosofía libera, no la convierte en religión o teología, la pone más bien en el camino que define el ideal más fundamental de esta cultura en particular. Aquí el diálogo intercultural se plantea como una manera, no de renegar de nuestros valores, sino de disponerse a la escucha de la fuente de sentido de otra cultura, con el propósito de renovar nuestra mirada sobre las prácticas de vida de la propia cultura.

Justamente, el pensamiento intercultural se caracteriza, según Panikkar, por disponernos a un diálogo —que él llama dialogal para distinguirlo de uno dialéctico— que permite una actitud de apertura en la que reconocemos que el otro (en su cultura, en el mundo que le da sentido a su vida) no es otro para sí mismo —de la misma forma que nosotros no lo somos para nosotros mismos en el contexto de nuestra propia cultura—. Como lo señala el mismo Panikkar “el diálogo dialogal no busca convencer al otro, esto es, vencer dialécticamente al interlocutor [...] El terreno del diálogo dialogal no es la *arena* lógica de la batalla entre ideas, sino más bien el *agora* espiritual del encuentro entre dos seres que hablan, escuchan” (Panikkar, 2002: 36). Sólo a través de este tipo de diálogo es posible la fecundación mutua, pues por medio de éste es posible que nos dejemos conocer por el otro y a la vez nos dispongamos a aprender de él, en contraste con el otro tipo de diálogo que propone una confrontación partiendo de la suposición de que sólo una de las partes puede señalar las dimensiones apropiadas en el intercambio de ideas.

Para lograr la comprensión mutua a la que aspira la *actitud* intercultural, se requiere, según Panikkar, una reflexión sobre el significado de las palabras, y para esto es necesario partir de que “el lenguaje no es intercultural a menos que cruce la frontera de su propia cultura. No podemos utilizar cualquier palabra como si fuera intercultural por su misma naturaleza” (Panikkar, 2002: 39). Esto, que a primera vista puede parecer un obstáculo, invita a los interlocutores a que busquen de mutuo acuerdo bases para el diálogo, cuyas reglas no podrán imponerse *a priori*, sino a partir de la misma experiencia del diálogo<sup>3</sup>.

Ahora bien, mi propósito en este artículo es partir de esta alternativa que señala Panikkar: es posible entablar un diálogo intercultural que aprenda del otro, que no inicie con una serie de premisas basadas en la comparación entre una cultura y otra —comparación que supone además que uno de los puntos de vista es el horizonte al que deben reducirse todos los puntos de vista— sino en la confianza mutua: una cultura diferente puede aportar un punto de vista renovado sobre aspectos que damos ya por sentado en nuestro propio marco cultural<sup>4</sup> (para el caso de este artículo la posición según la cual no existe un *conocimiento místico*, o que el único conocimiento

<sup>3</sup> Afirma Panikkar al respecto: “Está claro que esta búsqueda compartida tiene que llevarse a cabo hablando —y cada uno hablando su propio lenguaje, no sólo en el sentido de precisión gramatical sino también como modo de expresar nuestro pensamiento dentro de un universo de inteligibilidad—” (Panikkar, 2002: 39).

<sup>4</sup> Esto no representa un error de visión, al contrario, esto es lo que Panikkar considera parte de nuestro *mythos*: “el mito que se vive comprende el conjunto de contextos que se dan por descontados. El mito nos proporciona un punto de referencia que nos orienta en la realidad. El mito que uno vive nunca es vivido ni visto de la misma manera en que uno vive o ve el mito de otra persona” (Panikkar, 2007: 45).

aceptable sobre la realidad es el conocimiento científico). Según lo anterior, desde la filosofía índica, podemos acercarnos a un sentido de conocimiento que permita comprender en qué sentido se habla de conocimiento en la mística.

Para que el diálogo no quede obstaculizado, Panikkar introduce —en el marco de una hermenéutica diatópica<sup>5</sup>— una propuesta metodológica según la cual se puede lograr una comprensión de la otra cultura a partir de lo que él ha denominado equivalentes homeomórficos. Los equivalentes homeomórficos tienen sus raíces en la distinción que hace Panikkar entre términos y palabras, los primeros:

Designan entidades empíricamente verificables o matemáticamente definibles [...] tratan de ser unívocos y pueden ser determinados mediante experimentos empíricos o puramente conceptuales. Las segundas son aquellos *símbolos* en los que se han cristalizado experiencias complejas de personas y culturas [...] Por otra parte son polisémicas y sólo pueden ser comprendidas a través de experiencias dialógicas determinadas (Panikkar, 1997: 91-92).

Para Panikkar las palabras no pueden traducirse de forma unívoca de un idioma a otro ya que pertenecen a universos lingüísticos que no permiten su reducción entre sí (o dicho de otra manera las palabras no son multiculturales<sup>6</sup>). Por esta razón la hermenéutica de la que habla Panikkar no apunta, en aras a la comprensión que permite un diálogo intercultural, ni a meras traducciones literales de una palabra ni a equivalentes conceptuales que parten de una definición monocultural, sino a los equivalentes homeomórficos que deben entenderse no tanto como la traducción de un concepto como el encuentro, en la cultura ajena, de palabras que cumplen

<sup>5</sup> La hermenéutica diatópica intenta, no ya una comprensión de textos o de contextos sino de culturas, comprensión que se logra en el orden no tanto teórico como en el de la vivencia, y como señala Panikkar sobre todo en el orden de la confianza. En el caso específico de la interculturalidad, como bien lo indica Panikkar “la distancia a superar no es sólo temporal, dentro de una única y amplia tradición, sino que es la distancia que existe entre dos *topoi* humanos, «lugares» de comprensión y auto-comprensión, entre dos (o más) culturas que no han elaborado sus modelos de inteligibilidad o sus premisas fundamentales a partir de una tradición histórica común o mediante una influencia recíproca [...] La hermenéutica diatópica parte de la consideración temática de que es necesario comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base” (Panikkar, 1997: 33).

<sup>6</sup> Para Panikkar la multiculturalidad no debe confundirse con la interculturalidad. La multiculturalidad intenta, equivocadamente, borrar las barreras del sentido y el valor, identificándolos en todas las culturas, lo que en el fondo todavía guarda la idea de que existe una metacultura a partir de la cual se puede encontrar identidad en los variados sentidos y valores del bien, la belleza, la verdad, etc. Para Panikkar “El multiculturalismo exhibe todavía el síndrome colonialista que consiste en creer que existe una supracultura superior a todas las demás, capaz de ofrecerles una hospitalidad benigna y condescendiente —incluso si la llamamos metacultura” (Panikkar, 2002: 30).

una función equiparable a la que designan palabras en nuestra propia cultura. Como explica el mismo Panikkar:

El método correcto, por tanto, no es el de buscar una traducción más o menos literal de una palabra, sino más bien el de hallar aquellos *equivalentes homeomórficos* que describen la actividad o actividades correlativas a otras culturas. Al decir esto estamos descartando ya como inadecuada la tarea de traducir palabra por palabra de modo unívoco. Cada palabra auténtica en cualquier idioma se halla abierta a todo un campo de significados, con múltiples connotaciones y denotaciones, que es prácticamente imposible cubrir con una palabra aislada de otro universo lingüístico (Panikkar, 1997: 109)<sup>7</sup>.

Siguiendo a Panikkar, es claro que el diálogo intercultural puede darse si aceptamos que toda interpretación se hace, no desde una plataforma neutral, desde un punto de vista, es decir, no podemos superar sin más la lengua, la cultura y los hábitos que nos condicionan, despojarnos de ellos sería, en palabras de Panikkar, como desgajar nuestro ser. Así, cuando establecemos una relación intercultural, si bien tenemos que partir desde nuestro contexto y ámbito vital, sin embargo, lo hacemos con una *actitud* que permite la apertura hacia y la escucha de lo que es extraño en principio. Quien entabla un diálogo intercultural lo hace porque tiene la necesidad vital de comprenderse o porque tiene la necesidad de iluminar aspectos de algún problema por medio de su relación con el otro.

La propuesta metodológica de la interculturalidad se desarrollaría en dos momentos fundamentales, uno de carácter vivencial y otro de carácter teórico, que son a su vez interdependientes. En el primero la interculturalidad se desarrolla en el ámbito de la praxis: me abro a la otra cultura y adopto una actitud receptiva, de escucha y aprendizaje, que permite un diálogo cuyas reglas se establecen existencialmente. Podríamos decir que es un diálogo, esencialmente, en el orden de la amistad (Panikkar dirá que es un diálogo que se hace desde el amor al otro porque sólo puede conocerse lo que se ama). Esta praxis vital da paso al momento teórico

<sup>7</sup> Justamente Panikkar, en su libro *La experiencia filosófica de la India*, se vale de este análisis para hallar el equivalente homeomórfico de la palabra filosofía (tal como se entiende en Occidente) en el pensamiento índico. Según Panikkar “hay por lo menos 33 nociones del sánscrito clásico que podrían equipararse homeomórficamente a la función equivalente de la filosofía”, es decir, hay 33 palabras que simbolizan la función que cumple la filosofía occidental en la India, es decir. Este trabajo hermenéutico “[...] debe dirigirse pues a preguntar por los equivalentes homeomórficos de la noción occidental de filosofía, y no solamente por la traducción del mismo concepto. [...] No consiste en preguntar si hay en la India aquello que en Occidente se entiende por filosofía, sino en preguntar cuál es la actividad humana consciente, última y más importante en la cultura índica, o preguntar por la fuente misma de la búsqueda humana del significado de la realidad o el sentido de la vida” (Panikkar, 1997: 109).

de la comprensión, que enriquece la propia cultura gracias a la autorreflexión que se logra al distanciarse del propio punto de vista y mirarse a través de los ojos de otro. El momento teórico logra la comprensión del otro al permitirnos reconocer en la otra cultura, no lo propio expresado de forma extraña, imperfecta o incompleta, sino otras formas de hacer lo mismo. Como es innegable que en la cultura occidental la noción de conocimiento ha terminado por concebirse sólo desde su dimensión epistémica, dialogar con otra cultura permite concebir y reintroducir en nuestra propia cultura otras dimensiones que hemos dejado de valorar.

La propuesta de Panikkar se diferencia de otras propuestas, también interculturales, por llevar la interculturalidad hasta los límites de nuestro modelo occidental de concebir el intercambio de ideas con otras culturas. Para Panikkar, las posibilidades del diálogo están primero en la confianza y la fe —que en la certeza y el conocimiento— evitando, sin embargo, cualquier tipo de dualismo que lleve a escoger entre uno u otro, por eso para Panikkar el diálogo es intercultural y no multicultural, y la actitud que lo acompaña es imparativa y no comparativa.

Es importante detenerse un momento en la postura imparativa que propone Panikkar. Un tipo de estudio comparativo busca campos de comparación, por ejemplo, entre las preguntas fundamentales que interpelan a las diversas culturas o busca asociaciones de sentido entre las diversas visiones. Sin embargo, para Panikkar, la posibilidad de la comparación se enfrenta a un círculo hermenéutico que puede expresarse así: *cada postura define su propio objeto sin posible apelación ulterior. Si otra postura tiene otra comprensión ¿cómo podemos tender un puente si no se nos construye un pilar en la otra orilla? ¿Se necesita para ello una instancia superior reconocida?* Este círculo es connatural a la actitud que se pregunta, a la hora de intentar comprender otra cultura, si ésta posee actividades vitales, teóricas o prácticas como las nuestras.

Sin embargo, para Panikkar, este círculo al que se ve avocada la comparación supone partir de lo familiar en nuestra propia cultura para ir en su búsqueda en la otra cultura. En este sentido, Panikkar es consciente de que este círculo vital no puede eliminarse, pero nos advierte, a su vez, que no puede confundirse el hecho de que no podamos superar nuestros propios condicionamientos con la postura de que para conocer a otra cultura la única vía posible es subordinar dicho conocimiento a criterios supraculturales abstractos. Es necesario tomar consciencia de que si sólo nos interesa aplicar criterios de auto-comprensión a otros discursos se puede generar, finalmente, un diálogo de sordos.

Según esta postura hermenéutica toda relación intercultural la establecen individuos que están instalados en su mundo, su tierra, su lenguaje, pero que pueden

ser conscientes de que esta situación no debe conducirlos necesariamente a la incommensurabilidad: cada vez que hacemos el esfuerzo por comprender al otro nos movemos hacia su *topos* sin abandonar el nuestro; así, quien desea comprender no está instalado en un *topos* o en el otro sino entre ambos. Desde esta perspectiva las interpretaciones son más bien parcialmente commensurables. Por eso Panikkar se inclina a caracterizar la *actitud* intercultural desde una postura imparativa (del latín *imparare*, aprender) que se propone aprender de las otras culturas sin dejar de evaluarlas críticamente desde el punto de vista propio.

Este contexto conceptual me permite sugerir la posibilidad de una *epistemología intercultural* que piense sobre la dimensión *noética* de la mística, afirmada por los místicos cuando manifiestan que no son ellos sino otro el Sujeto de dicha experiencia, que expone al individuo a una manera particular de relación con lo real, relación en la que: “el sujeto deja de ser activo y centro [...] y se descubre descentrado y convocado por la realidad que lo provoca” (Velasco, 1999: 253). Quisiera pues, a continuación, reflexionar sobre esta dimensión noética de la mística a partir de un diálogo intercultural, tal como lo propone Panikkar, un diálogo que no busca una comparación sino la apertura a otras formas de comprensión en los discursos y experiencias de otras culturas en las que no ha reñido la condición gnoseológica y experiencial de la mística.

Como los místicos afirman el conocimiento directo de la realidad parece necesario pensar esta afirmación desde una perspectiva gnoseológica no tradicional que permita comprender el *conocimiento del místico*, por ejemplo entablando un diálogo con algunas tradiciones místico-filosóficas del Oriente que se caracterizan por seguir la vía del conocimiento para alcanzar la iluminación, la liberación o la salvación del ser humano —para este artículo me referiré en particular a la mística de la India que se deriva de las *Upanishad*, a la filosofía de Śankara que se deriva de aquella y a la mística budista que dio origen a escuelas filosóficas como la de Nagarjuna, en la India, contribuyó a la tradición del Tao, en la China, y propició la aparición del Zen en Japón—



## 2. El concepto de conocimiento como reconocimiento desde una perspectiva intercultural: la filosofía y la mística índica

En la tradición espiritual cristiana de Occidente, la teología mística ha sido definida como ciencia de la experiencia de Dios. Por medio de este tipo de teología se pretende esclarecer cómo es posible que a través de esta experiencia se alcance un *conocimiento de Dios*, o con más precisión, un *conocimiento secreto de Dios a través del amor*. Desde sus orígenes, para la teología mística a Dios se le conoce no conociéndolo, o como lo describe San Juan de la Cruz *la contemplación quiere decir sabiduría de Dios secreta o escondida, en la cual enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo*. Así, esta ciencia de la experiencia mística es un intento por reflexionar sobre la particularidad de dicho conocimiento —pues es claro que cuando hablamos del conocimiento de Dios nos enfrentamos al conocimiento de un misterio que se oculta, como diría el místico inglés del siglo XIV, en una *nube del no saber*—; pero también es un intento por guiar al místico a través de su *itinerario espiritual*, quien puede no estar preparado para este tipo de conocimiento que transformará la totalidad de su vida.

Ya que en Occidente ha sido común concebir el conocimiento como una actividad fundada en motivos intelectuales, parece conflictivo pensar que el conocer se despliega a través de una vía afectiva. Para una visión gnoseológica tradicional el conocimiento místico aparece como paradójico—al mover el entendimiento y los sentidos entre la luz y la oscuridad (ya decía Santa Teresa haber escuchado que Jesús le decía «*el entendimiento, si entiende, no sabe cómo entiende*»)—, además de que este tipo de conocimiento sólo parecería posible si está acompañado por la fe (*sin otra luz y guía sino la que en el corazón ardía*, como lo afirma San Juan de la Cruz). En esto la teología mística es enfática: justamente, porque el místico verá su ser enfrentado a una experiencia sin comparación en la que Dios espoleará su vida interior, tendrá que rendirse y dar lugar a la oscuridad de la fe<sup>8</sup>.

En contraste, en las tradiciones místicas de la cultura índica no ha reñido de forma tan categórica el conocimiento y la experiencia mística, de tal manera que está metafísicamente (filosóficamente) justificado un estudio de los estados de conciencia

<sup>8</sup> La oscuridad de la fe es completamente opuesta a la oscuridad en la que se sume el hombre ordinario producto de su apego gnoseológico, emotivo, volitivo y ético al mundo que las construcciones culturales, sociales, psicológicas e incluso biológicas lo han llevado a aceptar como el verdadero y el único consistente. En un lenguaje místico el contraste entre el momento de la conversión mística y este estado del hombre ordinario ha sido descrito de formas maravillosas y diversas, justamente para poner de relieve lo que ocurre cuando el hombre sale de este estado de ceguera y se encuentra con la experiencia de un universo que se reordena y en el que el místico ya no tiene ni vacilaciones ni incertidumbres para aceptar la vía mística.



tanto por razones meta-místicas como místicas, es decir, tanto para comprender cómo se llega al conocimiento de lo real como para lograr una experiencia de lo real. Especialmente en los sistemas filosóficos de la India (*dársanas*), cuya finalidad es servir al hombre para que se libere de la ignorancia, es común el interés por estudiar la conciencia y el cuerpo junto con las doctrinas filosóficas como una forma integral de lograr el conocimiento de lo real.

La propuesta intercultural de Panikkar permite que, en vez de buscar comparativamente una noción de conocimiento similar a la nuestra en la cultura índica, se intente aprender de esta cultura para poder retornar a la nuestra con una comprensión renovada. Por tal motivo, no se trata tanto de una mera traducción como de adoptar una *actitud* que permite mirar hacia la cultura índica para aprender de esa tradición y lograr que nuestra cultura, al mirarse a sí misma, vehicule la posibilidad de que la mística se integre de nuevo a nuestro desarrollo cultural y vital. Ahora bien ¿es posible hacer inteligible a la cultura occidental esta experiencia de *conocimiento* de que hablan los místicos, aceptando la posibilidad de que efectivamente la mística admite una dimensión gnoseológica significativa para el hombre? Responder este interrogante es lo que me propongo recurriendo a la comprensión de conocimiento en la tradición místico-filosófica índica, para regresar de nuevo al contexto de la cultura occidental y referirme a lo que denominaré *inversión epistémica de la experiencia mística*.

## 2.1 La tradición de las Upaniṣad

En su libro *El principio de vida*, Hans Jonas afirma que desde los inicios de la filosofía en Grecia *la vista viene siendo celebrada como el más excelente de los sentidos*. Son clásicas ya las alusiones a los “ojos del alma” o a la “luz de la razón” para referirse a la facultad que permite realizar la actividad más noble del espíritu. Frente a nuestros ojos el mundo se abre para ser contemplado, el filósofo lo mira sobrecogido y se detiene a observar con cuidado. La actividad del espíritu como *theorein* implica que el sentido que nos proporciona más conocimiento es la vista. Gracias a ésta podemos aprehender las diferencias de lo contemplado y percibir los objetos sin afectarlos en lo más mínimo y sin que ellos tampoco nos afecten. La vista nos distancia del objeto y nos posibilita así la ganancia de la objetividad al asegurar la total independencia entre el objeto visto y la imagen que de él puedo representarme.

Ya en el ámbito de la representación puedo prescindir de la presencia real del objeto y puedo luego modificar lo conocido. Entonces, sucede que el espíritu quiere también hacer real lo transformado y verlo ante sus ojos. Así pues, para Occidente el mundo es una vasta fuente de inspiración que alimenta el espíritu contemplativo

y activo del hombre, el mundo es un eterno espectáculo que merece ser admirado, y nuestros ojos, ávidos de ese mundo, se deleitan en su examen atento, se toman su tiempo, se demoran en su acción contemplativa.

En contraste, para una cultura cuya inspiración espiritual viene de la revelación, la vista es en principio un obstáculo, porque la acción del ver distrae, entretiene, pues lo revelado debe ser primero que todo escuchado. La atención cuidadosa se dirige, entonces, hacia el interior del hombre, porque, además, en eso la revelación de la que nos habla la cultura indica se diferencia de otras formas de comprender la revelación, ésta no es dictada por un Dios, tampoco es un mandato a partir del cual se ordena el mundo natural y humano, la revelación de los *Vedas* no viene tanto de afuera como del interior del hombre que escucha apropiadamente. Que los *Vedas*, los textos sagrados de la India, sean revelados quiere decir que ellos mismos son revelación, significa, además, que quien escucha con atención no necesita un intermediario, no necesita tampoco un metalenguaje para su interpretación.

La palabra sanscrita para revelación, *Śrúti*, significa tanto lo oído, lo que nos permite oír, como la fuente misma de lo que debe ser oído. Así, en esta triple significación se evidencia el carácter inmanente de la revelación. La palabra de los *Vedas* es palabra que se pronuncia desde la inmanencia, de modo que no son revelación *de* sino que son la *revelación misma*, o como lo señala Panikkar “son el eco aún vivo y sonoro del Trascendente en nuestra Inmanencia que recibe el mensaje de salvación que no se dirige a la mera razón humana, sino al hombre entero” (Panikkar, 2005: 77). El hombre atento escucha lo que él mismo es y siempre ha sido. De ahí, que uno de los grandes temas de toda la espiritualidad de la India, y por su puesto de su filosofía, sea la unidad *brahman-atman*.

Es justamente la inmanencia de la palabra lo que hace compatibles, en la espiritualidad de la India, la revelación y la filosofía, algo impensable para Occidente. Esto nos lleva entonces a una consideración: la revelación puede ser pensada. La filosofía de la India es justamente ese pensamiento que tiene su máxima expresión en las *Upaniṣad*. El *Vedanta* no es en sí un tratado filosófico, hace parte también de la *śruti*, pero prefigura ya los grandes temas de los *darśanas* de la India o sistemas filosóficos ortodoxos. Como las *Upaniṣad* se desprenden de los *Vedas* conservan gran parte de los temas que en ellos se consignan, pero se reúnen bajo un criterio onto-epistemológico diferente: el de la especulación por la unidad *brahman-atman*.

La transformación fundamental que introducen las *Upaniṣad* al ordenarse bajo este criterio es que el camino privilegiado para la liberación no será ya el rito sino el conocimiento. Los *Vedas* son en su esencia textos que hablan sobre el rito, su importancia para mantener el orden cósmico, la forma perfecta de su ejecución,

las palabras precisas que deben pronunciarse, las reglas que deben seguirse para alcanzar un buen *karma*, incluso son textos que interpretan y reinterpretan esos ritos, que exigen cada vez la exégesis precisa de la forma de actuar del *brahmán*, pues de cómo lleve éste a cabo el sacrificio depende el orden del cosmos. Según los *Vedas*, la creación es un acto de sacrificio en el que la unidad se separa para dar origen al mundo, de modo que todo acto que se haga en el recinto mundano y temporal que habitan los hombres tendrá por fin rehacer en sentido inverso ese sacrificio creador para retornar a la unidad, y por esa razón todo acto es sagrado y tiene que ver con nuestro *karma*.

Sin embargo, frente a los *Vedas*, las *Upaniṣad*, sin negar su filiación con los cuatro *Samithās*, introducen una novedad fundamental para la configuración de todo el pensamiento posterior: el *Vedanta* expresa en esencia la necesidad de interiorizar el acto sagrado, de modo que el rito ya no se lleva a cabo en el templo, en el edificio de estado o en la casa, sino que se realiza en el alma. Si los *Vedas* son la expresión de la experiencia religiosa de la espiritualidad de la India, las *Upaniṣad* son la expresión de la experiencia mística que hará parte no sólo de la espiritualidad religiosa sino sobre todo de la actividad filosófica de la India.

La mística que se hace patente en las *Upaniṣad* bien puede caracterizarse por ese movimiento de restitución de la unidad, en el que, como explica Gershom Scholem, el místico considera que “para concebir la verdad religiosa es igualmente importante la fuente de conocimiento y la experiencia religiosa que brota de su propio corazón” (Scholem, 1996: 25), de tal modo que el místico personaliza la visión que se presenta como institucionalizada para hacer de su alma o espíritu el escenario en el que será posible el encuentro con lo divino. Así, las *Upaniṣad* ponen al descubierto que el auténtico acto sagrado es el del intelecto que aspira a conocer la unidad *brahman-atman*, porque descubriéndola se conoce a sí mismo, y conociéndose a sí mismo realiza lo real. Como lo indica Panikkar “el sacrificio védico se convierte en el sacrificio del intelecto, y la exactitud de la acción exterior [...] ahora se convierte en la exactitud de la intención, esto es en el conocimiento de lo que se trata” (Panikkar, 2005: 85).

Pero ¿qué quiere decir aquí la palabra conocimiento? Para responder esta pregunta es preciso advertir primero que el verdadero quehacer del hombre está en hacerse a sí mismo. Esto implica que el hombre es un ser a medio hacer, pero a la vez que sólo en calidad de hombre puede hacerse consciente de la necesidad de realizarse, de realizar la realidad. Así pues, la espiritualidad mística es la experiencia de esa realización no impuesta desde fuera, sino operando desde dentro. En las *Upaniṣad* el conocimiento es reconocimiento, es decir, y siguiendo a Heinrich Dumoulin, no es tanto la búsqueda de la adecuación epistemológica sino el ponerse en marcha

para una *realización ontológica que nos hace ya ser aquello que hemos llegado a conocer*. Pero adviértase aquí que no se trata de alcanzar o poseer un conocimiento nuevo sino de ser ese *ser en sí lo que siempre se ha sido y se será*.

Por esta vía entonces el ser se convierte en verdad, o dicho de otro modo, se identifica con la verdad. Y ¿cuál es esa verdad? las *Upaniṣad* responderán hasta el cansancio: *eso eres tú, tú eres brahman*. Ahora es claro porque hablamos de reconocimiento, pues la revelación consistirá ante todo, en contraste con la revelación de lo Otro como ha sido considerada en Occidente, en la caída de nuestros propios velos para que viendo lo que verdaderamente somos podamos ver lo que verdaderamente es. Así, cuando acaece el desvelamiento, no es el del mundo externo, sino más bien el caer los velos de la conciencia que impedían reconocernos.

Las *Upaniṣad* le darán a la filosofía de la India su tema recurrente de especulación, pero también vincularán, para siempre, el pensamiento filosófico con la experiencia mística, algo también impensable para la filosofía occidental. Dicha vinculación será desarrollada por los *darśanas* posteriores hasta hallar su máxima expresión en la filosofía *advaita-vedanta* de Śankara, quien será considerado el fiel exponente de la filosofía de inspiración *upaniṣadica*. Ahora bien, el vínculo entre filosofía y experiencia mística que se prefigura en el *Vedanta* tiene su fundamento en la importancia que se le da a la constante especulación sobre la unidad *brahma-atman*, que no es especulación sobre un concepto, sino, como ya hemos reiterado, realización de la unidad misma.

El hecho de que reconocimiento y realización se terminen identificando le dará a la filosofía de la India otra de sus características fundamentales: la filosofía libera, de tal modo que no es posible concebir la filosofía de la India separada de su esencial carácter soteriológico. Así, por inspiración de las *Upaniṣad*, al camino de las obras (*karma mārga*) y al camino de la devoción (*bhakti mārga*), se le ha sumado el camino del conocimiento (*jñāna mārga*) como vía para la liberación. Y ¿de qué nos liberamos? Justamente de la ignorancia que impide reconocer nuestra mismidad.

## 2.2 La tradición después de las Upaniṣad

Esta vía es la misma que seguirá el budismo, la segunda fuente del filosofar índico. El budismo representa tanto la radicalización del pensamiento del *Vedanta* como la ruptura con el pensamiento védico tradicional. Buda es contemporáneo a la especulación *upaniṣadica*, es decir, se sitúa en ese momento histórico fundamental para la espiritualidad de la humanidad que Jaspers ha denominado *tiempo axial*. La heterodoxia del budismo consiste, justamente, en su abierta oposición a las categorías fundamentales de la espiritualidad de los cuatro *Samithā*, especialmente

las doctrinas de que existe el *atman*, de que existe un fundamento absoluto de lo real y aquella de que es imposible escapar a la rueda del *karma*. Pero a su vez, la filiación del mensaje budista con el pensamiento upanišadico consiste en la relevancia que tiene el conocimiento para alcanzar la liberación.

El budismo sigue la línea que empiezan las *Upaniṣad* al hablar de un conocimiento interior, de una consciencia de sí que es salvífica, pero en el caso del budismo sin referencia a ningún absoluto externo. Hay pues cierto humanismo radical en el budismo, el hombre es el responsable de su salvación y en ella no intermedia ninguna realidad trascendente, pero al contrario del humanismo occidental, la apuesta del budismo no es para conducir al hombre a la reafirmación de su ser sino para llevarlo al encuentro con la nada. Esta última afirmación nos sitúa allende el lenguaje, allende el ser, nos impone el silencio místico que está en el corazón de la doctrina budista. El nirvana es la experiencia de ese encuentro con la nada, en la que se trastoca el ser, pues para Buda *lo que uno es no es ciertamente lo que uno cree, piensa, siente o puede creer; pensar o sentir que uno es*. Otra forma de expresar lo anterior es decir que la experiencia liberadora de la que habla el budismo es la *experiencia-realización del vacío de todo lo transitorio, dependiente y condicionado*.

Para Buda, el mayor obstáculo para la liberación es la ignorancia metafísica que nos mantiene atados a la rueda de los doce radios, esta ignorancia es justamente el primero de estos radios que le da movimiento eterno a la existencia dolorosa del hombre. Previa pues a la experiencia iluminadora del nirvana está la visión de esa rueda compuesta por la ignorancia, las formaciones kármicas, la conciencia, el nombre y la forma, los cinco órganos de los sentidos, el contacto sentido-objeto, la sensación, el anhelo o el deseo, el apego a la existencia, el nacimiento, la vejez y la muerte. Esta visión origina la famosa doctrina budista del origen condicionado que afirma la contingencia total del mundo y que insta tanto en la vida intelectual como en la vida práctica a situarse en una vía media en la cual todo extremo ha de ser evitado, y que exhorta al hombre, ante todo, a trabajar con diligencia por su salvación.

Esto aleja el budismo original de toda especulación metafísica, pero no evita que se entre en franca lid filosófica una vez que la visión que tiene Buda y la doctrina que se desprende de ésta pone en cuestión, como ya lo había mencionado, principios constitutivos de la especulación de la espiritualidad de la India. La aparición del budismo originará en la India la necesidad de un movimiento de interpretación de la revelación, conocido como el periodo de la tradición, *Smṛti*, en el que se integrarán a los *Vedas* una serie de textos que pretenden reflexionar sobre lo revelado, de tal modo que se vaya ponderando, profundizando, elaborando y transmitiendo a los demás. Así, mientras la *Śruti* es la Palabra creadora que no tiene autor y que se dirige al hombre

entero, la *Smṛti* es la palabra escrita por el hombre en su ánimo de actualizar y custodiar esa revelación.

Podríamos decir, pues, que los sistemas filosóficos ortodoxos de la India hacen parte, justamente, de la *Smṛti*, sin que eso signifique que estén integrados a los *Vedas*, como si lo está, por ejemplo, el *Bhagavad-gītā*. Los seis *darśanas* que constituyen las seis perspectivas o puntos de vista sobre la realidad (significado de la palabra *darśana*), a saber, la Mīmāṃsā, el Nyāyā, el Vaiśeṣika, el Sāṅkya, el Yoga y el Advaita-Vedanta, surgen disputando con las escuelas filosóficas del budismo Mahāyāna, y tienen como propósito interpretar, sistematizar y reflexionar sobre los grandes temas de la literatura védica y vedántica, recogiendo, así mismo, todo el legado espiritual de las *Upaniṣad*. Tal vez uno de los aspectos más impresionantes en la aparición de estos sistemas filosóficos es la sistematización de un método para el filosofar en el que confluyen la escucha, la reflexión y la interiorización de la doctrina. De nuevo será en la filosofía de Śankara donde este método del filosofar propio de la India encuentre su descripción más precisa.

Śankara es uno de los principales filósofos de la India, fundador de la escuela *Advaita-vedanta* o Vedanta no dualista, el corazón de esta filosofía se encuentra en la *Māndukya Upaniṣad*, que habla de los cuatro *padas* o estados de la conciencia y la necesidad de alcanzar el cuarto estado de conciencia denominado *turīya* o experiencia de la no-dualidad. En el siglo VI d.c Śankara recupera toda la fuerza especulativa de las *Upaniṣad* centrada en la pregunta por el principio ontológico del conocer que se repite de diversas maneras a lo largo de *sus sūtras*. Como *darśana* que es, la filosofía advaita no se limita a una descripción de lo dicho en la *Māndukya Upaniṣad*, sino que propone un sistema metafísico y una teoría del conocimiento para una investigación de la experiencia de la no-dualidad de la que hablan, según Śankara, las *Upaniṣad*.

La especulación en torno a la unidad *brahman-atman* se traducirá con toda la fuerza de un lenguaje filosófico que postula una investigación metafísica y práctica de apertura a un estado de conciencia unitaria “estado al que se llega mediante un estudio del conocer, lo que implica una epistemología y un descubrimiento por fin de la unidad del conocimiento” (Martín, 1998: 46). Esta investigación sigue un método preciso que incluye la razón y la experiencia intuitiva, y que consta de tres pasos: primero el estudio de las *Upaniṣad*; segundo la reflexión sobre lo estudiado; y tercero la contemplación para intuir y vivenciar la doctrina, este es el momento en el que se tiene experiencia del estado de *turīya* en el que la conciencia se revela no dual y se realiza. Como lo expresa el mismo Śankara: “la reflexión sobre la verdad de Brahman debe ser considerada cien veces más eficaz que la instrucción oral. La contemplación o meditación cien veces más eficaz que la reflexión. En cuanto al

estado de conciencia de *turīya*, los resultados son infinitos” (Martín, 1998: 46). Se propone pues una metafísica práctica cuya investigación aspira a un conocimiento de la verdad que pueda también realizarse, es decir, y en los más puros términos de las *Upaniṣad*, se trata de tomar conciencia de que el ser y lo real siempre han sido uno.

Esto radicaliza la importancia del camino del conocimiento, propio de la filosofía índica, como vía para la liberación, en oposición al camino de las obras, pues “cualquier actividad presupone un deseo que a su vez se funda en un reconocimiento implícito de que la salvación en rigor no existe puesto que se desea” en cambio lo que se reconoce, cuando el hombre se ha liberado del error dual, “es que nadie se ha liberado entonces [...] porque no hay ningún ser diferente del Ser. Sólo la conciencia iluminada que reconoce su identidad con la realidad” (Martín, 1998: 23)<sup>9</sup>.

### 3. Conocimiento místico e inversión epistémica

A partir de estas reflexiones sobre el pensamiento místico-filosófico de la India, quisiera proponer una alternativa para comprender, ya desde el contexto del pensamiento occidental, el concepto de conocimiento místico. Como he señalado el filosofar índico culmina en una experiencia mística de la realidad, compatible con el conocimiento, pero no con un conocimiento dual, tal como lo ha concebido occidente, sino con un reconocimiento que trastoca al hombre, y que trastocándolo lo desautomatiza<sup>10</sup>. Uso este concepto siguiendo a Mircea Eliade, pues expresa de manera clara lo que logra un tipo de conocimiento como el que propone la tradición místico-filosófica de la India: no una reconstrucción fiel de la realidad dual, tampoco una acumulación de información, sino más bien un reconocimiento de nuestra mismidad una vez que hemos suprimido la automatización de la vida (Eliade, 2005: 75).

De este modo la filosofía desautomatizaría nuestra tendencia a pensar en términos dualistas la realidad, ya sea a través de una reflexión de nuestros estados

<sup>9</sup> Otro ejemplo de un sistema místico-filosófico en los que el conocimiento es completamente relevante está el Yoga —que se apoya en la metafísica del Shamkya— Este *dārsana*, se interesa por una comprensión detallada y minuciosa de los procesos corporales y psíquicos que impregnan la vida del hombre, cuyo continuo ejercicio inconsciente lleva a éste a solidarizarse más y más con el cosmos o a confundir con vehemencia la realidad con la ilusión. La posibilidad de realizar la experiencia mística, como sinónimo de realizar lo real para Patāñjali viene dada gracias al conocimiento que se logra de las estructuras físicas y mentales que constituyen al ser humano con el fin de revertir nuestra manera habitual de aprender lo real.

<sup>10</sup> Esta cuestión sobre la automatización de la vida cotidiana frente a la desautomatización que se opera desde la experiencia mística la desarrollo con más profundidad en mi tesis de maestría (Cadavid, 2011: pp. 50-94).



de conciencia (como es el caso de la escuela filosófica de Śankara) o a través de una reflexión del uso de nuestro lenguaje (como es el caso de algunas escuelas filosóficas budistas). Este *conocimiento-reconocimiento* nos conduciría a descubrir que no siempre hemos sido libres, esta es pues la más enigmática y maravillosa enseñanza que nos procura la filosofía de la India, pero que podemos alcanzar la liberación a través de “la normalidad del funcionamiento perfecto, de las potencias totalmente realizadas, del florecimiento natural pleno” (Benoit, 2001: 6).

Ahora bien, es claro que desde las grandes crisis del conocimiento del siglo XX en Occidente, la epistemología ya no puede abordar desde sí misma los problemas del conocimiento. Con respecto al estudio del conocimiento místico esta revisión del discurso epistemológico sí que es necesaria, pues es claro que la experiencia mística no ha encontrado un lugar apropiado dentro del mundo de la vida de la cultura occidental, lo que reclama la necesidad de un diálogo intercultural con otras tradiciones en las cuales la experiencia mística ocupa un lugar fundamental junto con otros discursos y prácticas. El intento es pues por aunar mística, epistemología e interculturalidad con el fin de comprender qué es conocimiento en la experiencia mística, qué hace este conocimiento, y cuál es su enorme valor para cualquier cultura.

Mencioné más arriba que una de las dificultades para aceptar un conocimiento místico, bien puede ser el hecho de que la estructura que subyace a dicho conocimiento no sigue una relación gnoseológica tradicional, por el contrario, la experiencia mística bien puede entenderse como experiencia de deconstrucción de nuestra experiencia habitual del mundo. También mencioné que este aspecto es más fácilmente identificable en las místicas de Oriente que otorgan relevancia al conocimiento —e incluso por la función que cumple la racionalidad en la vida mística, reflejada en la necesidad de razonar sobre la autoliberación y el conocimiento del sí mismo—. Desde esta mirada a la cultura índica, el conocimiento místico, que es también experiencial, puede comprenderse como un cambio radical de la conciencia ordinaria y como la posibilidad de situarse de una forma, epistemológicamente renovada, frente a lo real, en la que conocer no es adquirir información sobre el mundo, tampoco afianzar nuestras categorías para comprender la realidad, sino que es reconocimiento de nuestra misma conciencia en el ser.

Todas las tradiciones místicas afirman que a través de la experiencia mística es posible *conocer* lo que es —el rostro original de Buda, para usar una de las tantas maneras de nombrarlo—. Es claro aquí que la palabra conocimiento no designa de manera genérica una actividad intelectual constructiva: conocer equivale a *recuperar la propia mismidad*, posible sólo al seguir un camino diferente al que siguen espontáneamente nuestro intelecto o nuestros sentidos. Este reconocimiento de la mismidad debe pasar por una serie de etapas que tiene como último fin superar

los automatismos de la vida ordinaria que para la mística nos alejan justamente de esa mismidad.

Ahora bien, esta reflexión, en la que se combinan problemas epistemológicos con cuestiones interculturales, bien pueden permitirnos esbozar algunos aspectos de una epistemología intercultural que comprenda esta categoría de reconocimiento que afirma la mística de la India, a partir del cual conocer no es imponer nuestros patrones al mundo para lograr una reconstrucción adecuada de la realidad, sino que es una experiencia intelectual y afectiva que actúa en contravía de los procesos habituales de conocimiento de lo real a través de procesos deconstructivos que nos llevan a tener experiencias adecuadas de lo real: *la naturaleza “en todo su esplendor”, el toto in part* del que habla Panikkar, *aquí en el mundo cotidiano*, como lo supone el Zen, aniquilando la ilusión, como lo propone el budismo, identificándonos con *“lo que verdaderamente somos” (tat twam asi)* como lo afirma la mística de la India.

Siguiendo pues a Panikkar podemos concluir que entablar un diálogo es posible porque encontramos en la otra cultura los equivalentes culturales de cuestiones fundamentales que hemos formulado en la nuestra. Por ejemplo, los problemas epistemológicos que han sido objeto de reflexión por la filosofía y la ciencia, son abordados en la India por sus tradiciones místico-filosóficas: el estudio de la experiencia ordinaria, el reconocimiento de la forma habitual como nos relacionamos con lo real, el interés propio de la mística y filosofía de la India por analizar epistemológicamente la relación sujeto-objeto. Todas estas cuestiones son usadas por los místicos para lograr una deconstrucción de los hábitos y costumbres mentales que conforman nuestra conciencia ordinaria. Finalmente podemos percatarnos que todo el proceso que se desarrolla a lo largo de la vía mística tiene como objetivo preparar al místico para que se transforme radicalmente a través de un conocimiento “que [no] se recibe de afuera, sino que siempre y en cada caso constituye una posesión originaria y oculta [...] «conocerse equivale a re-conocerse, a reencontrar y recuperar la propia mismidad, oscurecida por la ignorancia»” (Dumoulin, 2009: 121).

#### 4. Bibliografía

- Hubert Benoit (2001) *La doctrina suprema. El zen y la psicología de la transformación*. Buenos Aires: Estaciones.
- R.T Blackwood (1963) "Neti, Neti. Epistemological Problems of Mystical Experience". En: *Philosophy East and West*, vol 13, n° 3, pp. 201-209.
- Cadauid Ramírez, Lina Marcela de la Milagrosa (2011) *La experiencia mística: posibilidades de un estudio naturalizado* (tesis de maestría). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Heinrich Duoulin (2009) *Encuentro con el budismo*. Barcelona: Herder.
- Mircea, Eliade (1999) *El yoga: inmortalidad y libertad*. México: Fondo de cultura económica.
- Mircea, Eliade (2005) "El concepto de la libertad en el pensamiento hindú". En: *La isla de Eutanasius*. Madrid: Trotta.
- William, James (1988) *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península.
- Felix G. Ilárraz y Oscar Pujol. *La sabiduría del bosque. Antología de las principales Upanisads* (2003). (trads. y eds.). Madrid: Trotta.
- Hans Jonas (2000) *El principio de vida: hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta.
- William Johnston (1995) *Teología mística. La ciencia del amor*. Barcelona: Herder.
- Consuelo, Martín (1998). *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica advaita*. Madrid: Trotta.
- Upanisads* (1995) Daniel de Palma (trad). Madrid: Siruela.
- Raimon Panikkar (1997) *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.
- Panikkar, Raimon (1998) *Iconos del misterio*. Barcelona: Península.
- Raimon Panikkar (2002) "La interpelación intercultural". En: *El discurso intercultural*.
- Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Graciano González R. Arnaiz (coord.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Raimon Panikkar (2005) *Espiritualidad hindú. Sanathana Darma*. Barcelona: Kairós.
- Raimon Panikkar (2009) *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*. Barcelona: Herder.
- Juan Martín Velasco (1999) *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.